Regards d'Abū Ḥamīd al-Ġazālī (m. 1111) sur les juifs

Emmanuel Pisani*

A la lumière des manuscrits dont nous disposons et de la bibliographie mentionnée par Ibn al-Nadīm (m. 385/995) dans le *Fihrist*[1], il apparaît qu'au cours des quatre premiers siècles de l'islam, aucun auteur musulman n'ait rédigé de réfutation spécifique contre le judaïsme. Certes, si le Coran reconnaît aux juifs d'avoir été choisis à bon escient par Dieu parmi tous les peuples de l'univers[2] et d'avoir bénéficié de ses bienfaits comme aucun autre peuple[3], le livre sacré de l'islam n'est pas dénué de versets leur étant opposés. Dans plusieurs passages, ils apparaissent comme des semeurs de désordre en désaccord avec la nouvelle communauté et donc comme des ennemis à combattre[4], leur monothéisme étant devenu hybride[5] et leurs écritures ayant été falsifiées

* Institut Catholique de Paris.

[1] Abul-Farağ Muḥammad Ibn Isḥāq, *The Fihrist of al-Nadīm*, composed at 377 AH., A critical Edition by Ayman Fu'ād Sayyid, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 4 vol., London, 1430-2009. Voir *The Fihrist of Nadīm*. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture, editor and translator Bayard Dodge, 2 vol., New York, London, Colombia University Press, 1970.

[2] Sourate (par la suite S.) 44, 32.

[3] S. 2, 47 et S. 5, 20.

[4] S. 5, 60-64. Pour autant, le Coran se garde d'une généralisation abusive qui réduirait tout membre des *Banū' Israïl*, à sa judaïté, et de préciser : « mais ils ne sont pas tous pareils (*laysū sawā'*) » (S. 3, 113).

[5] S. 5, 82 ; 2, 96 ; 4, 160 ; 6, 146 ; 16, 118 ; 9, 31. Sur l'argumentation coranique contre les juifs, voir : Heribert Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum : Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Grundzüge, 72, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, pp. 43-51 ; 58-61. Voir aussi : Johan Bouman, *Der Koran und die Juden : die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. Camilla Adang, « Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scriptures » dans Jacques Waardenburg (ed), *Muslim Perceptions of other Religions : a Historical Survey*, New York, Oxford, 1999, pp. 143-159.

(*taḥrīf*)[6]. Quant à l'exigence de leur loi, elle y est perçue comme le signe d'un châtiment divin. Certes, la Sunna du Prophète, certains ouvrages d'hérésiologie, de réfutations des chrétiens, des écrits de théologie spéculative (*kalām*) ou encore des commentaires coraniques (*tafsīr*) laissent entendre des arguments opposés au judaïsme, mais point de réfutation propre comme c'est le cas en revanche pour le christianisme ou le manichéisme. Il ne faut pas y voir le signe d'une certaine méconnaissance ou d'une ignorance entre les deux communautés. Les récentes recherches relatives aux rapports entre les juifs et l'islam au Moyen Age, révèlent des liens étroits entre les deux communautés religieuses, qui tiennent autant à des relations statutairement juridiques (*ḏimmī*), qu'au fait que des courants philosophiques, théologiques et aussi spirituels de l'islam ont emprunté au judaïsme à la suite de conversions de juifs à l'islam[7]. Maints travaux sur le Coran et le *ḥadīṯ*[8] ont été publiés ces dernières années, permettant de mieux connaître les positions des théologiens musulmans (*mutakallimūn*) au regard des controverses et des polémiques entre l'islam et le judaïsme[9]. Il en ressort qu'aux yeux des musulmans, non seulement la communauté juive présentait une certaine affinité avec l'islam en tant que religion abrahamique, mais plus concrètement, qu'elle ne constituait pas pour eux une menace.

Afin d'approfondir la connaissance des relations entre l'islam et le judaïsme au Moyen Age, le présent article voudrait étudier le regard que

---

[6] Robert Caspar et Jean-Marie Gaudel, « Textes sur le *Tahrîf* des Ecritures », dans *Islamochristiana*, 6, 1980, pp. 61-104 ; Ignazio Di Matteo, *Il* 'taḥrīf' *od alternazione della Bibbia secondo i musulmani*, Roma, Tipografia Pontificia nell'Istituto Pio IX, 1923 ; W. Montgomery Watt, « The early development of the Muslim attitude to the Bible » dans *Glasgow University Oriental Society*, Vol. XVI, years 1955-56, pp. 50-62 ; Mosche Perlmann, « The Medieval Polemics between Islam and Judaism » dans S.D. Goitein, *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Association for Jewish Studies, 1974, pp. 103-138 ; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible : From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Islamic Philosophy, Theology and Science, Leiden, E.J. Brill, 1996.

[7] Abraham Geiger inaugure cette forme de recherche : Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?* Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift, Bonn, F. Baaden, 1833, V-215 p. G. Leven (ed.), *Le judaïsme et les origines de l'islam*, L'Alliance israélite universelle, Actes du Colloque de mars 2006, Paris, (à paraître).

[8] Georges Vajda, « Juifs et Musulmans selon le *hadīṯ* », *Journal Asiatique*, 1937, Tome CCXXIX, pp. 57-127 ; Norman Roth, « *Dhimma* : Jews and Muslims in the early Medieval Period », dans Ian Richard Netton (ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, Vol. I, Hunter of the East : Arabic and Semitic Studies, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2000, pp. 238-266.

[9] Camilla Adang, « Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scriptures » dans Jacques Waardenburg (ed), *Muslim Perceptions of other Religions : a Historical Survey*, New York, Oxford, 1999, pp. 143-159.

porte sur les juifs l'un des plus grands penseurs musulmans de l'époque médiévale : Abū Ḥamīd al-Ġazālī (m. 505/1111). Dès son enfance, à Ṭūs, ville d'une province riche d'Iran, il côtoie différents croyants et à l'âge de l'adolescence, il constate, à propos, « que les enfants chrétiens ne grandissent que dans le christianisme, les jeunes juifs que dans le judaïsme, et les petits musulmans, que dans l'islam »[10]. Information non fortuite : al-Ġazālī a grandi avec des juifs, a vécu avec des juifs, il les a approchés, observés, étudiés, et il semble avoir lu la Torah. Il n'est donc guère étonnant qu'il en fasse mention dans ses enseignements. Formé à l'école de l'imām al-Šāfiʿī (m. 204/820)[11], il s'inscrit dans le courant théologique initié par al-Ašʿarī (m. 324/936) et contribue à redonner à l'islam sa dimension spirituelle et mystique dans une somme fameuse, l'*Iḥyā' ʿulūm al-dīn*[12], véritable compendium de toutes les sciences religieuses musulmanes : théologie (*kalām*), jurisprudence (*fiqh*), exégèse coranique (*tafsīr*), science de la tradition (*ʿilm al-ḥadīṯ*), soufisme (*taṣawwuf*), etc. Si al-Ġazālī a rédigé une réfutation contre le christianisme[13] et plusieurs contre les hérésies musulmanes – l'un de ses premiers maîtres ouvrages est une réfutation des bāṭinites, œuvre publiée en 487/1094[14] –, on ne trouve sous sa plume aucune réfutation spécifique contre les juifs. Al-Ġazālī peut être polémiste. Il l'est certes parfois, et non sans virulence, mais il l'est rarement[15] et jamais envers les juifs. Il s'ensuit que la référence aux juifs, et le développement qu'il expose à leur égard, dépend en grande partie de la nature même de l'ouvrage rédigé et de la science dans laquelle il en fait mention. Pour al-Ġazālī, en

---

[10] Al-Ġazālī, *Al-munqiḏ min al-ḍalāl* (Erreur et délivrance), traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre, Collection d'œuvres représentatives, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beyrouth, 1969², (fr. p. 59 ; ar. p. 10).

[11] Šāfiʿī, *Risāla fī uṣūl al-fiqh*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Le Caire, 1940. [Pour la traduction française : *La Risâla, les fondements du droit musulman*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Lakhdar Souami, Paris, Sindbad, Actes Sud, 1997].

[12] Al-Ġazālī, *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, 2 volumes, Le Caire, Dār al-Salām, 2007.

[13] A-Ghazali, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les évangiles*, texte établi, traduit et commenté par Robert Chidiac, préface de Louis Massignon, Paris, 1939, 107-163 p. Pour une discussion récente sur l'authenticité de cet ouvrage : Maha Elkaisy-Friemuth, « Al-radd al-jamīl : Ghazālī's or pseudo Ghazālī's ? » dans David Thomas (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden, Brill, 2007, pp. 275-295.

[14] Al-Ġazālī, *Kitāb al-Mustaẓhirī*, publié sous le titre *Faḍā'iḥ al-bāṭiniyya*, par ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Le Caire, 1383/1964.

[15] Al-Ġazālī éprouve une aversion pour la polémique qui engendre le mensonge, l'hypocrisie, la jalousie, la haine et de laquelle jaillissent les turpitudes alors cachées comme l'orgueil, la vanité et la convoitise : Al-Ġazālī, *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, *op. cit*., K.1 (*Kitāb al-ʿilm*), B.4, pp. 58-59. De manière récurrente, il met en garde contre l'esprit de querelle et l'apologétique d'écoles. Voir aussi Al-Ġazālī, *Lettre au disciple* (*ayyuhā 'l-walad*), traduction française par Toufic Sabbagh, introduction par George H. Scherer, Beyrouth, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969, fr. p. 38 et p. 52, ar. p. 39 et p. 53.

effet, il faut distinguer plusieurs conceptions des sciences[16]. Dans le premier livre de l'*Iḥyā'*, al-Ġazālī, annonçant le plan de sa somme, distingue entre la science des relations avec Dieu et le prochain (*'ilm al-mu'āmala*) et la science du dévoilement (*'ilm al-mukāšafa*)[17]. Si la seconde vise la connaissance divine dans son état pur, la première est associée à une pratique et à une éthique. Au sein des sciences des relations, al-Ġazālī pose la distinction entre la science extérieure et la science du cœur. La première a trait à l'ensemble des attitudes corporelles. Elle comprend les pratiques cultuelles (*al-'ibādāt*), les us et coutumes (*al-'ādāt*), les comportements à adopter et les convenances à respecter selon les contextes. La science du cœur ou science intérieure (*'ilm bāṭin*) renvoie quant à elle à la science des vices et des défauts à chasser (*al-muhlikāt*) et à celle des vertus qu'il faut acquérir pour en couronner le cœur. Ces distinctions correspondent aux quatre volumes de l'*Iḥyā'*. Quant à la science du dévoilement, nul ne peut y être initié sans y avoir été au préalable préparé[18]. Cet avertissement n'est pas sans importance car, pour al-Ġazālī, nul ne peut connaître la définition et la vérité de l'incroyance et de la foi (*ḥaqīqat al-kufr wa al-īmān*) sans la lumière de cette science[19]. Le regard d'al-Ġazālī sur les juifs dépend donc de la catégorie même de l'ouvrage dans lequel s'inscrit son propos. Par suite, il n'y a pas un regard, mais des regards. Ainsi, la question du comportement à adopter envers les juifs est intimement lié à la science des relations (*'ilm al-mu'āmala*), alors que celle du salut des juifs relève de la science du dévoilement (*'ilm al-mukāšafa*). Quant au statut des écrits juifs et à la légitimité de leur usage pour un musulman, ils renvoient aux sources même de la jurisprudence (*fiqh*).

---

[16] L'exercice est parfois délicat dans la mesure où le vocabulaire et les divisions fluctuent selon les traités et les ouvrages qu'il rédige. Dans le *Mizān al-'amal*, al-Ġazālī distingue par exemple entre les sciences du dévoilement et les sciences pratiques, lesquelles se subdivisent en trois sciences : la science des caractères, la science des comportements, la science politique : Al-Ġazālī, *Mizān al-'amal*, [traduction : Al-Ghazzālī, *Critère de l'action (Mīzān al-'amal), Traité d'éthique psychologique et mystique*, version française et étude analytique par Hikmat Hachem, préface de M. Louis Massignon, Paris, 1945, pp. 36-37].

[17] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.3, pp. 27-28.

[18] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.35 (*Kitâb al-tawḥīd wa al-tawakkul*), p. 1599.

[19] Cette lumière provient de la prophétie elle-même et ne peut être acquise qu'au prix d'une ascèse qui vise à purifier le cœur de toutes les souillures du monde : Al-Ġazālī, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*. Interprétation et divergence en islam, texte édité, traduit et annoté par Mustapha Hogga, préface par Jean Jolivet, Etudes musulmanes, XLII, Paris, Vrin, 2010, p. 28 (fr.), p. 29 (ar.).

Une étude sur « al-Ġazālī et les juifs » ne peut donc faire l'économie de ces distinctions sans encourir le risque de la partialité[20]. Par là même, nous voudrions montrer que l'on ne peut enfermer la pensée d'al-Ġazālī sur les juifs à une simple citation. Fusse-t-elle comprise en son contexte immédiat, elle doit toujours être entendue et interprétée à la lumière de l'ensemble des sciences étudiées par al-Ġazālī. La plus grande d'entre elle, la plus subtile aussi, la plus ésotérique étant bien sûr, la « métaphysique spirituelle », science du dévoilement. Par suite, nous aborderons ces regards ġazaliens à partir de cinq thématiques que nous traiterons successivement : *primo*, la place du judaïsme parmi les différentes religions et sa nature religieuse ; *secundo*, les normes relationnelles que les musulmans doivent s'appliquer à respecter avec les juifs ; *tertio*, le statut juridique des écritures juives et notamment la question de savoir si la Torah peut légitimement constituer une source de jurisprudence ; *quarto*, l'utilisation et la valeur à accorder aux *isrā'īliyyāt*, récits juifs largement inspirés de la Bible ou de l'enseignement talmudique, dans l'*Iḥyā'* ; *quinto*, la question eschatologique du salut des juifs.

I. Juifs *vs* religions : essai de classification

L'époque antéislamique est marquée par la diversité des religions, signe, selon la théologie de l'islam, de l'égarement des hommes. Cependant, si dans sa miséricorde, Dieu a envoyé des prophètes, al-Ġazālī affirme qu'il existe une préférence divine pour Muḥammad[21] si bien que l'affirmation de foi en l'unicité divine partagée avec les juifs n'est pas suffisante pour être pleinement agréée par Dieu. La foi en l'unicité divine n'est parfaite (*kamāl al-īmān*) que lorsqu'elle est suivie de l'attestation en faveur de l'Envoyé "Et Muḥammad est son Prophète"[22]. Pour al-Ġazālī, le message et la mission de Muḥammad sont universels et transhistoriques[23]. Si le Coran doit être prêché à l'ensemble

---

[20] A l'instar des citations d'al-Ġazālī sur le *ǧihād* et les *ḏimmī-s* rapportées par Ibn Warraq dans Andrew G. Boston (ed.), *The Legacy of Jihad : Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*, New York, Prometheus Book, 2005, p. 32. Les citations sont extraites du traité de jurisprudence šāfi'ite, *Al-waǧīz fī fiqh al-imām al-šāfi'ī*, rédigé dans la première période d'enseignement d'al-Ġazālī. Il s'agit d'un manuel et on ne saurait y trouver des idées personnelles et originales. En revanche, il est notoire que dans son dernier ouvrage de *fiqh*, *al-Muṣtasfā*, al-Ġazālī ne mentionne pas le *ǧihād* envers les juifs.

[21] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aqā'id*), f.1, p. 110.

[22] *Ibid.*, p. 110.

[23] Conformément à S. 21, 107 : « Nous ne t'avons envoyé que comme miséricorde à tout l'univers ». Voir : Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.2, b.2, p. 37.

des peuples, au-delà des frontières religieuses, c'est le nom de Muḥammad qui doit se répandre aux confins de la terre[24]. Muḥammad en effet est le prophète qui arrache toutes les créatures aux ténèbres (*muḫarraǧ al-ḫalā'iq min al-dayǧūr*)[25]. Il est le seul dont la vanité du monde n'a pu atteindre la connaissance (*ma'rifa*) de Dieu[26]. Néanmoins, les lumières de la prophétie ont pu atteindre en partie les hommes, et la nature de leurs croyances religieuses, qu'il convient d'étudier et de scruter[27], en est le signe. Si pour un musulman, le monothéisme des juifs est hybride, il est d'un degré de foi supérieur à celui des polythéistes. En outre, si les juifs ont pu persécuter les prophètes, ils reconnaissent la valeur divine de la prophétie. Toutes les religions ne se valent pas. Il n'y a pas l'islam et les autres, mais l'islam et des autres. Il convient donc, afin de mieux les connaître et de préciser leur statut, d'établir des distinctions entre les religions. Ce travail a fait l'objet de classifications dès les premiers siècles de l'islam de la part des maîtres de jurisprudence et de science du *kalām*. La littérature extra-coranique a ainsi distingué entre mécréants (*kuffār*), scripturaires (*ahl al-kitāb*), protégés (*ahl al-ḏimma*), gens de pays non musulmans (*ahl al-ḥarb*), etc[28]. Les juifs habitant en terre d'islam jouissent donc en tant que « gens du Livre » d'un statut de protégé moyennant le paiement d'un impôt[29]. Ces classifications ne sont pas neutres. Elles situent chaque religion par rapport à l'orthodoxie islamique telle qu'elle est définie sous la plume de chaque théologien : elles sont l'indice de son credo (*'aqīda*) et de sa

---

[24] Al-Ġazālī, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, *op. cit.*, p. 100 (fr.), p. 101 (ar.).

[25] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.30 (*Kitāb ḏam al-ġurūr*), p. 1288.

[26] *Ibid.*, p. 1288.

[27] Al-Ġazālī écrit : « une force intérieure me poussa à rechercher l'authenticité de la nature originelle (*taḥarraka bāṭinyyan ilā ḥaqīqati al-fiṭrati al-aṣlyati*) et celle des croyances issues du conformisme des parents et des maîtres (*wa ḥaqīqati al-'aqā'idi al-'āriḍati bitaqlīdi al-wāladayn wa al-ustāḏīni*) » : Al-Ġazālī, *Al-munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit.*, p. 61 (fr.), p. 11 (ar.).

[28] Yohanan Friedmann, « *Classification of Unbelievers in Sunnī Muslim Law and Tradition* », dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 22/1998, pp. 163-195 ; Henri Laoust, « Classification des sectes et hérésiographie musulmane dans le *Farq* d'al-Baghdādī », dans *Revue des Etudes islamiques*, 1961, pp. 19-59 ; Henri Laoust, « La classification des sectes dans l'hérésiographie ash'arite » dans George Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leiden, Brill, 1965.

[29] Cette réglementation fait l'objet des traités de *fiqh*. Šāfi'ī aurait rédigé un contrat-type. Si son authenticité a été mise en doute en raison de gloses empruntées à al-Ġazālī et Māwardī (m. 450/1058), elle donne une perception des devoirs du *ḏimmī* selon l'école šāfi'ite à laquelle appartient al-Ġazālī : Šāfi'ī, *Kitāb al-umm*, édition Maḥmūd Maṭraǧī, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, IV, 1993, p. 118 et suiv. Voir aussi : Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres orientales de Beyrouth, Tome X, Imprimerie Catholique, 1958, p. 77, n. 21.

méthodologie. Parmi les premiers essais de classifications antérieurs à al-Ġazālī, nous présenterons succinctement deux auteurs en raison de l'affinité de leur démarche avec celle d'al-Ġazālī : le premier est al-Šāfi'ī, le second est l'aš'arite al-Bāqillānī (m. 402/1013).

Al-Šāfi'ī et al-Bāqillānī

Dans la *Risāla*, al-Šāfi'ī pose une distinction binaire : l'humanité se divise en deux catégories religieuses, celle des gens du Livre (*ahl al-kitāb*) et celle des impies (*kuffār*). A ces deux classes qui regroupent les convictions religieuses de l'humanité, Dieu a envoyé le prophète Muḥammad, afin que, par l'avènement de la religion élue, s'accomplissent ses décrets et s'ouvrent les portes de ses cieux. Les générations antérieures, par leur désobéissance et insoumission, sont vouées au courroux et au châtiment divin. Mais Dieu, par Muḥammad, fait passer les hommes « de l'infidélité et de l'aveuglement à la lumière et à la voie droite »[30]. L'islam renouvelle et rectifie les paroles prophétiques déjà transmises. Al-Šāfi'ī écrit en effet que les gens du Livre, « ont apporté des modifications aux prescriptions de Dieu (*baddalū min aḥkāmihi*) », « Lui ont été infidèles (*kafirū*), et ont proféré des mensonges, mêlant le faux à la Vérité qu'Il leur avait révélée »[31]. Leurs agissements sont mentionnés dans le Coran, et al-Šāfi'ī de citer quatre versets coraniques[32]. Quant aux impies, ils sont ceux qui apportèrent « des innovations [blâmables] que Dieu n'a pas autorisées », qui « ont dressé, de leurs mains, des pierres, des [statues de] bois, et des représentations figurées, belles à leurs yeux ; ils les ont affublées de noms qu'ils ont forgés, les ont appelées divinités et les ont adorées »[33]. L'islam jouit des faveurs de Dieu. Il est un don pour l'humanité toute entière dans sa vie temporelle et spirituelle[34]. Par conséquent, à la classification initialement binaire des religions succède une classification ternaire : al-Šāfi'ī distingue entre les gens du Livre, les impies et l'islam en tant qu'ultime communauté élue. Sa présentation des religions s'inscrit dans une théologie de l'histoire : la communauté humaine d'abord unie, s'est divisée en deux groupes auxquels il convient d'ajouter l'islam dont la vocation est de réunir les deux précédentes. La prédication de l'islam doit donc rejoindre les juifs. Fondamentalement, si les juifs bénéficient d'un statut de protégés (*ḏimma*) et ne peuvent être contraints

---

[30] Šāfi'ī, *Risāla*, *op.cit.,* p. 13, [tr. fr. *La Risâla*, *op. cit.*, p. 50, §. 40].
[31] *Ibid.*, p. 8, [tr. fr. p. 44, §. 9].
[32] Il s'agit des versets S.3, 78 ; S.2, 79, S.9, 30-31, et S. 4, 51-52.
[33] Šāfi'ī, *Risāla*, *op.cit.,* p. 9, [tr. fr. p. 45, §. 15].
[34] *Ibid.* p. 11, [tr. fr. p. 48, §. 28].

à embrasser l'islam, ils sont appelés à intégrer la communauté musulmane. Cette vision va s'imposer très largement en islam et constituer le cadre principiel dans lequel est pensé le judaïsme. Le *Kitāb al-Tamhīd* d'Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 403/1013) en est un bel exemple[35].

La classification de ce théologien aš'arite de rite mālikite offre une des premières présentations des religions dans un cadre apologétique. Pour Yusuf Ibish, il s'agit d'une « œuvre de combat »[36] visant à réfuter non seulement les croyances des non-musulmans, mais aussi les innovations qui ont cours au sein de l'islam. Œuvre de combat peut-être, mais elle ne saurait être confondue avec les ouvrages d'hérésiologie ou de réfutation des religions ou des innovations à proprement parler. Dans cet ouvrage en effet, l'intention de l'auteur est avant tout de présenter le credo musulman. Le plan s'articule autour de plusieurs thèmes : la nature de la connaissance et des êtres existant, la contingence du monde et l'existence de son Créateur, l'unicité et les attributs de son Créateur, sa justice et son absolue indépendance à l'égard de ses créatures, l'envoi de messagers, ses serviteurs, dont les miracles viennent authentifier la mission. La réfutation de l'hétérodoxie musulmane et celle des autres religions s'inscrivent donc au sein même de sa présentation théologique de l'islam. En mettant en exergue la dimension inachevée des religions et les erreurs qu'elles contiennent, al-Bāqillānī peut conclure à l'unique vérité de l'islam, mais sa démarche permet aussi de relever la part de vérité dans chacune des religions mentionnées. Tout n'est donc pas à réfuter. Certaines sectes et religions contiennent en elles des lumières, admettent des articles ou des principes religieux que l'on retrouve dans la foi musulmane. Ainsi, après avoir réfuté les thèses dualistes et zoroastriennes, les croyances polythéistes des astrologues et les dogmes des chrétiens[37] et les croyances des hindous (les *Barāhima*), al-Bāqillānī

[35] Al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, édité par R.J. McCarthy, Beyrouth, 1957 ; édité par al-Ḫuḍayrī et Abū Rīda, Le Caire, 1947 (1988)². Yusuf Ibish, *The Political Doctrine of al-Baqillani*, Beirut, 1966.

[36] Yusuf Ibish, *The Political Doctrine of al-Baqillani*, *op. cit.*, p. 25.

[37] Wadi Zaidan Haddad, « A tenth-Century Speculative Theologians's refutation of the Basic Doctrines of Christianity: al-Bāqillānī » dans Yvonne Yazbeck Haddad and Wadi Zaidan Haddad, *Muslim-Christian Encounters*, Gainsville, 1995. Abel, « Le chapitre sur le Christianisme dans le 'Tamhīd d'al-Bāqillānī' » dans *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal*, Vol. I, Paris, 1962, David Richard Thomas, « The section of argument against the Christians concerning their teaching that God is a substance *Al-Radd 'alā al Naṣārā min Kitāb al-Tawḥīd* d'Abū Bakr al-Bāqillānī » dans David Richard Thomas, *Christian doctrines in Islamic theology*, Leiden, Boston, Brill, 2008, pp. 143-203.

aborde la question du judaïsme[38]. Contrairement à l'hindouisme, le principe de la prophétie y est acquis. L'enjeu consiste par conséquent à prouver le caractère prophétique de la prédication de Muḥammad. Al-Bāqillānī situe sa réflexion sur le judaïsme et l'exposé du credo musulman en partant des croyances du judaïsme. Comme le remarque Robert Brunschvig, on est frappé dans sa démarche par la qualité du ton de l'ouvrage. Loin de l'invective et de la diatribe qui accuse les juifs[39] d'avoir falsifié les Ecritures, al-Bāqillānī propose, en effet, une discussion amène en rapportant scrupuleusement les textes tenus pour sacrés par la tradition religieuse étudiée. Al-Bāqillānī ne réfute pas une religion parce qu'elle n'est pas musulmane, mais il indique seulement ce qui est contraire à l'orthodoxie de l'islam. Dans le cas du judaïsme, c'est à partir de l'étude même du texte biblique, c'est-à-dire dans sa version admise par les juifs, qu'al-Bāqillānī entend fonder son apologétique. Contrairement au christianisme où la Nouvelle Alliance accomplit les promesses contenues dans l'Ancienne, les fondations de l'islam reposent sur les mêmes structures historico-religieuses que celles du judaïsme, à savoir le don de la prophétie attestée par des miracles et dont l'histoire est transmise de génération en génération. Si le Coran est en lui-même sa preuve – aucun être humain ne pourrait en effet rédiger un tel livre[40] – al-Bāqillānī s'arrête sur les miracles du Prophète tels qu'ils sont rapportés dans la *Sīra*. Les pages qu'il consacre à ces miracles viennent de leur similitude avec ceux de l'Ancien Testament, non seulement dans leur objet formel mais aussi dans la modalité de leur transmission. Par suite, dit-il, rejeter l'argumentation discursive (*al-naẓar wa al-istidlāl*) des musulmans conduirait à entamer et détruire les fondements du judaïsme lui-même. En effet, les juifs émettent un certain nombre de critiques épistémologiques pour justifier leur non-reconnaissance de Muḥammad comme prophète de Dieu. Ils soulignent que la transmission à voie unique (*āḥād*) ne répond pas aux exigences savantes pour fonder une connaissance certaine. Cependant, rétorque al-Bāqillānī, ces critiques peuvent fort bien s'appliquer à la révélation mosaïque et se retourner donc contre les fondements mêmes du judaïsme. Par ailleurs, al-Bāqillānī souligne que le nombre élevé des témoins d'une parole ou d'un événement miraculeux doit suffire à authentifier une tradition dès lors

[38] Robert Brunschvig, « Un théologien musulman contre le judaïsme », dans *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Vol. 1, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954, pp. 225-241.
[39] Il en va de même pour les chrétiens.
[40] Al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, *op. cit.*, pp. 119-131.

qu'aucun de ces témoins n'a été accusé de faux témoignage, ce qui est le cas de la prophétie muḥammadienne[41].

Cependant, la question cruciale et fondamentale posée par al-Bāqillānī porte sur l'abrogation (*nasḫ*) : la loi de Dieu peut-elle être abrogée ? Le Coran l'affirme (S. 2, 100, S. 14, 103), mais n'y a-t-il pas là matière à scandale pour les juifs ? Al-Bāqillānī répond du contraire en mettant en doute les textes de l'Ecriture cités par les juifs et en relevant leur caractère approximatif, en montrant que Moïse jamais n'enseigna l'interdiction de l'abrogation, et en proposant une interprétation différente de l'Ecriture biblique[42]. Du point de vue rationnel, pour al-Bāqillānī il est nécessaire de lire la Loi en considérant les circonstances temporelles de sa révélation. C'est donc une herméneutique du texte qu'il propose : une loi donnée l'est pour une époque déterminée mais elle peut s'avérer nuisible à l'homme dans un tout autre contexte. On ne doit donc point être étonné qu'en matière de pratiques sociales et religieuses, des différences puissent apparaître entre la loi mosaïque et la loi coranique. Ces divergences sont l'indice de l'évolution de la société et de la transmission d'une Loi nouvelle adaptée à ces mutations. Cependant, al-Bāqillānī rapporte une objection d'importance : l'abrogation de la Loi ne conduit-elle pas à reconnaître la mutabilité divine, contraire à la foi ? Notre auteur répond en faisant valoir que l'abrogation appartient au mouvement initial. Elle ne le modifie nullement puisqu'elle lui fait corps.

Al-Ġazālī

Si al-Ġazālī ne rédige aucun ouvrage de réfutation du judaïsme, son propos sur le judaïsme s'inscrit indubitablement dans la lignée jurisprudentielle et théologique d'un Šāfi'ī ou d'un al-Bāqillānī. On ne trouve pas de classification systématique – al-Ġazālī n'est pas un

---

[41] *Ibid.,* p. 135.

[42] *Ibid.,* pp. 140-144. Sur l'argumentation juive contre la possibilité de l'abrogation, voir Gaon Saadya (882–942), *Kitāb al-Amānāt*, Leiden, ed. Landauer, 1880 et sa traduction anglaise par Rosenblatt, New Haven, 1948. Voir aussi Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, T.II, New York, 1940. Pour Saadya, les miracles ne sont pas une preuve absolue. Pour jouir d'une valeur probante, ils doivent être vérifiés par un nombre élevé de témoins – ce que ne peut attester la tradition musulmane – [Gaon Saadya (882–942), *Kitāb al-Amānāt*, pp. 14, 25, 126-127, 132]. Quant à Qirqisānī non seulement il rejette l'inimitabilité du Coran, mais il définit le principe d'authentification d'une information en conformité avec la raison, ce que ne permet pas la tradition musulmane [Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, pp. 292, 298-301]. A propos de la possibilité de l'abrogation, les textes rapportés par Saadya et Qirqisānī sont ceux relatifs à l'alliance perpétuelle affirmée dans Exode XXXI, 16 ; la survivance du peuple juif est lié à la loi (Jr XXXI, 35-36), la nécessité de suivre la loi de Moïse jusqu'à l'avènement des temps messianiques (Malachie III, 22-23).

hérésiologue – mais dans plusieurs de ses écrits figurent des distinctions entre les communautés religieuses. Dans ses écrits mystiques, il les intègre à une théologie de l'histoire. Ainsi, dans la quatrième partie d'*al-Iqtiṣād fī al-i'tiqād* qui a trait à la révélation prophétique[43], al-Ġazālī souligne que la vérité de la prophétie de Muḥammad doit être prouvée à trois groupes religieux (*furūq*)[44]. Le premier concerne les 'Īsāwiyya[45], le second les juifs et le troisième les chrétiens. Dans cette classification, on retiendra l'intention apologétique de notre auteur, intention caractéristique du *kalām* : il s'agit de prouver l'islam aux gens du Livre. Les croyances des gens du Livre diffèrent les unes des autres et le propos du théologien consiste donc à s'adapter à chacun d'eux. La traduction du passage concernant les juifs montrera par ailleurs une certaine correspondance avec le propos d'al-Bāqillānī :

> Les juifs nient la vérité de Muḥammad, non en raison d'une circonspection particulière à son égard et aux miracles qu'il a accomplis, mais parce qu'ils prétendent qu'il n'y a pas de prophète après Moïse. De même, ils récusent la mission prophétique de Jésus. Il conviendrait donc de leur démontrer la véracité de la prophétie de Jésus car sans elle, il leur sera peut-être plus difficile encore de comprendre l'inimitabilité du Coran que les miracles que sont la résurrection des morts et la guérison des lépreux[46]. Aussi, nous les avons interrogés sur la raison invoquée pour justifier la différence qu'ils établissent entre un prophète dont la vérité de la mission est fondée sur la résurrection des morts et celui qui la tient de la transformation d'un bâton en serpent[47] ? A notre question il ne fut jamais donné de réponse adéquate, aussi nous nous limiterons à relever les deux objections suivantes.
>
> *Premièrement*, ils disent que l'abrogation (*nasḫ*) de la Loi de Moïse par une autre Loi est impossible en soi car elle implique innovation (*bid'a*) et altération (*taġayyur*) ce qui est contraire à Dieu.
> La déficience (*buṭlān*) de leur objection provient de leur compréhension de l'abrogation (*nasḫ*). En effet, l'abrogation consiste en la promulgation d'un décret qui supprime explicitement ou rend invalide un décret alors en vigueur, lequel dépend des exigences du décret dérogeant. Il n'y a pas d'impossibilité

---

[43] Al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī al-i'tiqād*, Dār al-minhāğ, 1429/2008.
[44] *Ibid.,* p. 273.
[45] Al-Bāqillānī est le premier à mentionner les 'Īsāwiyya avec détails. Il s'agit des partisans d'Abū 'Īsā al-Iṣfahānī dont la caractéristique est de croire que Muḥammad et Jésus sont de vrais prophètes mais qu'ils n'ont été envoyés qu'à leurs nations d'origines et non pour abroger la loi originelle : Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, T.2, Madrid, 1927, p. 211.
[46] Allusion aux miracles mentionnés dans le Coran : S. 7, 108 ; S. 20, 22.
[47] On retrouve l'argument chez Al-Bāqillānī, *I'ğāz al-Qur'ān*, ed. Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1963 p. 32 . Voir pour une étude de cette question : Johan Bouman, *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*, Amsterdam, Jacob van Campen, Thesis, Rijksuniversiteit Utrecht, 1959. Pour la question abordée ici : *Ibid*., p. 66.

dans le fait que le maître s'adressant à son serviteur lui demande de se lever de manière inconditionnelle (*muṭlaqan*), sans lui indiquer pour combien de temps il doit rester debout. Pour autant, il sait fort bien que cette posture est exigeante et qu'elle ne durera que le temps qui convient. Il en connaît même la durée, mais le maître n'en informe pas le serviteur. Pour l'heure, le serviteur a reçu l'ordre de se tenir debout de manière inconditionnelle et, par conséquent, il doit continuer à rester ainsi tant que le maître n'en aura pas décidé autrement. C'est alors seulement qu'il s'assiéra. A ce moment-là, il ne s'imaginera nullement que son maître a changé d'idée ou bien qu'il a pris connaissance d'un intérêt nouveau. En effet, il est tout à fait possible (*yağūzu*) que le maître sache à l'avance le temps qui convient à la position debout, mais il lui demande de rester inconditionnellement debout afin qu'il demeure soumis à son autorité. Les circonstances ayant changé, il lui ordonne de s'asseoir.
De la même manière, il est possible de comprendre les différences introduites par Dieu dans les dispositions de la Loi divine. La mission d'un prophète ne consiste pas à abroger simplement la Loi antérieure, ni même à remettre en question la grande partie de ses dispositions, mais seulement une partie de celles-ci, comme par exemple, le changement de direction de la *qibla*, le fait de rendre licites certains actes autrefois interdits, etc. Tous ces changements ont trait à des domaines qui varient dans le temps et selon les circonstances, mais aucun d'entre eux n'introduit d'altération en Dieu en infusant quelque chose de nouveau jusqu'alors ignoré, ou en contenant une contradiction.
Par suite, cette objection obligerait les juifs eux-mêmes à ne pas admettre de Loi révélée par Dieu depuis Adam jusqu'à Moïse et à nier finalement les missions divines, de Noé à Abraham, et les lois religieuses qu'ils ont apportées, et à rejeter la Loi de Moïse. Mais il est clair que tout cela va à l'encontre de l'histoire et de la multiplicité des chaînes d'informateurs (*tawātur*) !

Deuxièmement, les juifs disent que Moïse a affirmé que sa Loi subsisterait aussi longtemps que perdurent le ciel et la terre[48] et qu'il était le sceau (*ḫātam*) des prophètes.
Si ces propos rapportés sur Moïse étaient vrais, Moïse n'aurait pas pu reconnaître les miracles accomplis de la main de Jésus, lesquels attestent nécessairement la vérité de la mission prophétique de ce dernier. Or, comment Dieu peut-il authentifier au moyen de miracles la vérité de celui qui dément Moïse lequel fut pourtant déclaré par Dieu comme étant véridique (*muṣaddaqun*) ? Rejette-t-on la réalité effective des miracles de Jésus ou bien considère-t-on que le fait de ressusciter des morts ne saurait être une preuve de la vérité de celui qui présente ces miracles comme le signe de sa mission divine ? S'il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre, alors les juifs doivent rejeter les propos prêtés à Moïse. Par suite, ils doivent reconnaître que l'affirmation de Moïse selon laquelle il est le sceau des prophètes a été transmise par un faussaire.
Par ailleurs, il importe de relever que cette objection a en fait été élaborée à la suite de la mission prophétique de Muḥammad et de sa mort. Or, s'il existait des textes authentiques (*ṣaḥīḥa*) de Moïse, il est certain qu'ils auraient été utilisés par les juifs contemporains à Muḥammad afin d'argumenter contre l'authenticité de sa mission alors qu'ils étaient contraints d'embrasser l'islam par la violence des armes. Plus encore il appert que Muḥammad donnait crédit à Moïse et avait

[48] On trouve l'argument notamment sous la plume d'al-Qirqisānī.

> même recours à la Torah dans ses disputes avec les juifs. Et pourtant, jamais il ne lui fut opposé ces paroles de Moïse en guise d'objection, alors que s'ils l'avaient fait, cela l'aurait contraint à se taire. Assurément, de par son importance, un tel événement serait revenu à nos oreilles. Il est impensable qu'ils eussent omis d'utiliser une telle objection alors qu'ils s'efforçaient de nuire à la religion de Muḥammad par tous les moyens dont ils disposaient afin de se préserver du danger qu'il représentait contre leurs personnes, leurs biens et leurs familles.[49]

De ce passage important, il convient de noter qu'al-Ġazālī situe la démonstration de la prophétie de Muḥammad à plusieurs niveaux : d'une part, pour justifier la mutabilité de la loi divine apportée par Muḥammad, il se réfère aux écritures de l'Ancien Testament et rappelle que déjà, à l'intérieur même de Torah, la loi évolue. D'autre part, al-Ġazālī recourt à des arguments rationnels pour justifier que Moïse n'est pas le sceau des prophètes. Contrairement à al-Bāqillānī[50] qui avait indiqué par exemple que les juifs eux-mêmes reconnaissaient d'autres prophètes après Moïse comme Josué, Ezéchiel, Elisée, David ou Salomon[51], on ne trouve aucune démonstration interne aux écritures juives, aucune critique biblique faisant de Moïse le sceau des prophètes. Al-Ġazālī situe avant tout son raisonnement au niveau de la personne de Muḥammad. Il relève que les juifs reconnaissent les miracles qu'il a accomplis[52], mais à la lumière de la Loi qu'il apporte, ils ne reconnaissent pas l'authenticité de sa mission. Nulle nécessité pour al-Ġazālī de polémiquer, d'investir le champ biblique, d'exploiter les textes des juifs et de relever les erreurs des lectures de la tradition. Le raisonnement, en effet, permet de mettre fin à des tergiversations somme toute inutiles. L'histoire montre que l'argument utilisé par les juifs pour rejeter le Coran apporté par le prophète Muḥammad est un artefact. Il n'a rien de vrai et d'objectif, mais il correspond à un moment dans le développement de la polémique judéo-musulmane. Par ailleurs, comme dans le *Kitāb al-tamhīd*, la pointe de l'argumentation ġazālienne consiste à indiquer que la non-acceptation de la mission de Muḥammad reviendrait à rejeter le critère biblique par lequel Moïse a été reconnu comme prophète et ruinerait le statut des

---

[49] Al-Ġazālī, *Al-Iqtiṣad*, *op. cit.*, pp. 273-277.

[50] Al-Bāqillānī montrait que l'interprétation donnée par les juifs de leurs textes n'était pas correcte. Al-Bāqillānī souligne que la langue originelle de Moïse a été transmise d'idiomes linguistiques en d'autres idiomes linguistiques ce qui est source d'erreur et de corruptions (*taḥrīf*) : Al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, *op. cit.*, p. 180.

[51] *Ibid.*, p. 182.

[52] Sur ce point, le Coran est peu prolixe et ce sont surtout les *hadīṯs* qui en donnent de nombreux exemples. Al-Ġazālī établit une liste des miracles du Prophète au Livre vingtième de l'*Iḥyā'*, mais il ne les analyse ni ne les commente. Pour lui, l'exemplarité morale de Muḥammad suffit à attester de sa mission.

écritures juives. Comme al-Bāqillānī, al-Ġazālī montre qu'il n'y a pas d'innovation (*bid'a*) dans le principe de l'abrogation : celui qui commande quelque chose connaît d'une connaissance antécédente ; il sait que réside au sein de son ordre une difficulté et que de l'amendement de cet ordre, il en tirera un bénéfice[53]. Qui plus est, comme dans la réflexion du *Kitāb al-tamhīd*, l'exécution de l'ordre aura été pour lui l'occasion d'obéir[54]. Si l'image du maître et du serviteur est propre à al-Ġazālī, ce passage sur les juifs se présente donc comme la synthèse des arguments avancés par al-Bāqillānī. Al-Ġazālī expose la vision aš'arite des juifs, il intègre à sa classification une dimension apologétique qui vise à montrer l'incohérence théologique de leurs croyances.

Plus subtile et originale est la classification des religions présentée dans le *Miškāt al-anwār*, le Tabernacle des Lumières[55], traité spirituel qui condense son enseignement et vise à conduire le croyant vers l'ascension spirituelle au cours de laquelle se dissipent les voiles des ténèbres qui le séparent de Dieu. En s'appuyant sur une tradition prophétique selon laquelle « Dieu a soixante-dix voiles de lumière et de ténèbres ; s'il les enlevait, les gloires fulgurantes de Sa Face consumeraient quiconque serait atteint par Son regard »[56], al-Ġazālī décrit l'ascension spirituelle de l'humanité toute entière. Elle connaît différentes étapes et les croyances des religions sont autant d'expressions d'une dissipation progressive de ces voiles vers la lumière ultime qui est Dieu. Dans cette optique, il distingue trois principales catégories de religions. La première regroupe celles qui sont voilées par les seules ténèbres. Il s'agit de ceux qui ne croient ni en Dieu ni au dernier jour[57], qui ont fait le choix du monde au mépris de la vie future[58], qui n'ont souci que de satisfaire leur passion (*hawā*) et leur moi (*nafs*) : ce sont les athées (*mulḥida*)[59]. Tour à tour hédonistes, barbares, matérialistes, ou n'ayant cure que de leur réputation, ils peuvent affirmer des lèvres qu'il n'y a pas d'autres dieux que Dieu, mais leur cœur ne croit pas. Dans la seconde catégorie, al-Ġazālī regroupe les hommes voilés par une lumière emmêlée d'obscurité

---

[53] Al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, *op. cit.*, p. 187. Même argument chez Ibn Ḥazm. Ce dernier donne des exemples d'abrogation de la Torah par la Torah : *Fiṣal*, I, pp. 101, 135.

[54] Al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, *op. cit.*, p. 186.

[55] Al-Ġazālī, *Miškāt al-anwār*, édition et introduction par 'Abū al-'Alā 'Afīfī, Le Caire, 1964. [pour la traduction française : Al-Ġazālī, *Le Tabernacle des Lumières (Michkât Al-Anwâr)*. Traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière, Paris, Seuil, 1981].

[56] *Ibid.*, [fr. p. 85].

[57] S. 9, 45.

[58] S. 16,107.

[59] Al-Ġazālī, *Al-munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit.*, p. 72 (fr.), p. 19 (ar.).

dont l'origine peut être les sens, l'imagination ou des analogies intellectuelles erronées. Dans le premier groupe, on trouve les adorateurs d'idoles et les dualistes, dans le second les musulmans anthropomorphistes (*tašbīh*), enfin, dans le troisième, ceux qui reconnaissent les attributs divins (*ṣifāt*) mais ne savent les comprendre. Quant à la troisième catégorie, ce sont ceux dont les voiles ne sont que pures lumières. Ils ont compris qui est Dieu et leur niveau de conception s'élève à mesure qu'ils se rapprochent de Dieu ; *in fine*, ils s'évanouissent, ils s'éteignent à eux-mêmes pour ne laisser que la Face de l'Unique.

Dans cette histoire de l'itinéraire religieux et spirituel de l'humanité dont les religions sont autant de marques et d'étapes, al-Ġazālī ne fait jamais mention explicite des juifs bien qu'il illustre son propos en citant des communautés ou des groupes religieux qui répondent aux critères distingués. Cette classification porte sur ce qui est cru et connu de Dieu, au-delà des pratiques religieuses, au-delà de la Loi, non qu'elle n'existât plus, qu'elle fût relativisée ou dépassée, mais comme si la vue du mystère caché dévoilé et illuminé par les lumières pures permettait précisément au croyant d'accomplir la Loi d'une manière suréminente[60]. Il n'y a plus de Loi pour celui qui voit, il est la Loi. Dans cette classification, les musulmans apparaissent nommément dès la seconde étape. Quant à l'ultime degré de la troisième étape, il ne réside pas dans la reconnaissance de Muḥammad comme prophète, le critère d'ailleurs ne figure pas dans son exposé. L'ultime degré n'appartient pas à une religion ou à un groupe religieux. N'en font partie que certains individus, selon la qualité de leur cœur et les lumières reçues, à l'exemple d'Abraham, l'Ami de Dieu, qui a parcouru les degrés distincts de l'ascension spirituelle[61]. Dans cette histoire religieuse de l'humanité, al-Ġazālī ne mentionne pas les juifs. Il ne les situe donc pas. Il ne les cantonne pas à un moment donné de l'histoire ou à un degré spirituel. Cette absence n'est pas anodine mais riche d'enseignement car de la même manière qu'il y a des groupes différents de musulmans correspondant à des étapes différentes dans cette histoire religieuse, il n'y a pas le judaïsme d'un côté et l'islam de l'autre, mais des juifs et des musulmans, les uns pouvant n'être qu'au premier niveau, confessant certes l'unicité divine, mais de bouche seulement, les autres au deuxième et, d'autres enfin, au troisième niveau, comme Abraham, dont le cœur n'est recouvert que de voiles de pure lumière. Autrement dit, le

[60] L'idée de certains soufis selon laquelle l'expérience mystique se substitue à la Loi est combattue par al-Ġazālī.
[61] Al-Ġazālī, *Le Tabernacle des Lumières*, *op. cit.*, p. 95.

dévoilement du mystère est à la fois communautaire et individuel. Communautaire, car il dépend de la nature des croyances transmises de parents à enfants, de maître à disciple. Individuel, car il est une grâce donnée, libre et gratuite, au-delà des limites d'appartenance à un groupe religieux.

II. Statut du *ḏimmī* et relations entre juifs et la communauté musulmane

Au Moyen Age, le juif bénéficie en terre d'islam du statut de protégé (*ḏimma*). Ce statut lui confère des droits mais aussi des devoirs. Protégé, le juif n'est pas sur le plan juridique l'égal du musulman. Dans la société musulmane, il jouit d'un statut à part et cette différence doit pouvoir se percevoir. D'où les questions posées par al-Ġazālī et qui relèvent de la science des relations (*'ilm al-mu'āmalat*) : quelles attitudes le musulman doit-il adopter à l'égard d'un juif ? Doit-il le saluer en premier, répondre à sa salutation et, si oui, sous quelle formulation ? Par ailleurs, un juif a-t-il le droit d'adresser à un musulman une remontrance courtoise s'il le voit se livrer à un péché ? Ces questions, typiques du *fiqh*, sont abordées de manière précise et détaillée au livre dix-neuvième de l'*Iḥyā'* sur le commandement du bien et l'interdiction du mal[62]. Elles montrent que cette Somme dans laquelle al-Ġazālī intègre des questions caractéristiques de la jurisprudence islamique ne saurait se réduire à une œuvre purement spirituelle. Pour al-Ġazālī, les sciences, aussi différentes soient-elles, ne sont jamais totalement isolées. Ainsi, ces questions scolastiques se mêlent-elles aux sciences du comportement, signe de la compénétration du *fiqh* et du *'ilm al-mu'āmalat*. Par ailleurs, au livre quinzième de l'*Iḥyā'* relatif aux règles de l'amitié et de la fraternité, al-Ġazālī propose une philosophie du voisinage originale qui reprend certaines des questions ci-dessus posées. Ce livre nous semble d'autant plus conséquent qu'il révèle la vision de la cité ġazālienne. Or, comme nous le verrons, al-Ġazālī ne mentionne aucun critère communautariste ou ségrégationniste. Protégés, les juifs ne sont pas pour autant cantonnés à habiter des quartiers où ils seraient séparés des musulmans[63].

---

[62] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K. 19 (*Kitāb al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*) [traduction française : *L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal*, traduction française par Léon Bercher, Tunis, 1961]. Voir aussi Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[63] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K. 15 (*Kitāb ādāb al-'ulfa wa al-'uḫuwwa wa al-ṣuḥba*), [traduction anglaise : *On the Duties of Brotherhood*, partial translation by Muhtar Holland, London, Latimer, 1975, et Leicester, Islamic Foundation, 1980].

Dans le *Kitāb ādāb al-ulfa wa al-uḫuwwa wa al-ṣuḥba*, al-Ġazālī rappelle qu'il n'est pas licite de porter préjudice à un *ḏimmī* autrement qu'en se détournant de lui ou en le regardant de haut[64]. Se détourner de lui : il ne convient donc pas à un musulman de lui chercher querelle ou de lui porter du tort. Le regarder de haut : en tant que protégé, le juif dépend de la protection des musulmans. Il se trouve dans un statut d'infériorité par rapport à celui qui lui octroie sa protection. Son protecteur musulman jouit donc d'un statut légal supérieur. Par suite, son regard envers un juif doit symboliser et exprimer cette dissimilitude sociale. Quant au salut, le *ḏimmī*, qu'il soit juif ou chrétien, doit être salué, la salutation de celui que l'on rencontre faisant partie des conventions sociales. Cependant, on ne saurait invoquer sur lui la paix telle qu'elle est mentionnée dans la formule traditionnelle de la salutation musulmane : « *al-salām ʿalaykum* ». Si un juif l'invoque en premier dans sa salutation à un musulman, on doit lui répondre par la formule brève « et avec toi » en prenant soin d'omettre l'invocation finale du salut[65]. Al-Ġazālī souligne par ailleurs qu'il importe « de ne point le fréquenter, d'avoir des égards envers lui ou de lui confier quelque pouvoir. Quant à se détendre ou se décontracter avec lui comme on le fait avec des amis, cela est hautement réprouvé et il s'en faut de peu que ce soit rigoureusement interdit »[66]. Si le choix de ses amis parmi les hommes vertueux est hautement recommandé, il est préférable cependant de ne point choisir parmi les juifs ou les chrétiens. Pour al-Ġazālī, les juifs ne sont pas des hommes au caractère intrinsèquement mauvais ou aux vertus défaillantes et les *ḏimmis* peuvent même constituer des exemples de dévouement, d'attention, de fidélité et de bon caractère. Mais l'amitié a ses lois et ses conséquences, et al-Ġazālī de mentionner à cet égard un *ḥadīṯ* du Prophète : « l'être humain suit la religion de son ami intime. Regarde avec attention chacun d'eux avant de le prendre pour ami »[67]. L'exhortation à ne pas nouer des liens d'amitié avec un juif s'inscrit donc dans un cadre confessionnel. Le musulman doit rester musulman. Or, en se liant d'amitié avec un juif, il prend le risque non de devenir forcément apostat, mais pour le moins de voir ses croyances et pratiques religieuses affectées voire altérées par la foi de son ami.

---

[64] Al-Ġazālī, *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, *op. cit.*, K. 15, B.3, h.2, p. 642.
[65] *Ibid.*, K.15, B.1, b. 3, p. 602.
[66] *Ibid.*, K.15, B.1, b. 3, p. 602.
[67] *Ibid.*, K.15, B.1, b. 3, p. 604.

Outre ces passages de l'*Iḥyā'* importants pour notre sujet, il convient aussi de rendre compte des chapitres relatifs aux droits des voisins. Après avoir décliné un ensemble de droits concernant les musulmans : nécessité de les soutenir dans leurs bonnes actions, d'invoquer le pardon pour leurs mauvaises actions, de leur dispenser de bons conseils et de faire entrer la joie dans leur cœur, de protéger leur honneur, de respecter les vieillards et de montrer un visage souriant[68], al-Ġazālī mentionne les droits de voisinage[69]. Or, le voisin jouit « d'un droit qui va au-delà de ce qu'exige la fraternité de la foi musulmane (*ḥaqq warā'a mā taqtaḍīhu uḫuwwat al-islām*) »[70]. Ce passage est d'une importance capitale pour saisir les fondements de la convivence ġazālienne entre communautés religieuses. D'une part, la conception géographique d'al-Ġazālī n'est marquée par aucune forme de ségrégation religieuse. L'espace urbain de la cité musulmane telle qu'il le conçoit n'est pas communautariste : il n'y a pas de division des quartiers selon la nature confessionnelle de ses habitants. Pour al-Ġazālī, le voisin est juridiquement parlant l'habitant des quarante maisons les plus proches de la sienne en direction des quatre coins cardinaux[71]. C'est donc l'espace géographique qui détermine la définition du voisin et non la confession religieuse. Le voisinage à une maison n'est pas défini par les limites d'un quartier mais par l'ensemble des habitations situées à l'intérieur d'un périmètre dont la maison constitue le centre. Et al-Ġazālī pour bien préciser sa conception non communautariste du voisinage affirme qu'il existe trois sortes de voisins : le voisin musulman qui a un lien de parenté, le voisin musulman sans lien de parenté et le polythéiste[72]. D'autre part, dans la cité ġazālienne, le voisin juif a les mêmes droits que tout musulman. Toutes les prescriptions et recommandations à l'égard des non-musulmans tombent dès lors qu'il s'agit du voisin, qu'il soit juif ou même adepte de l'associationnisme (*širk*). Ces droits impliquent un comportement de mansuétude, de bienveillance, et d'attention quotidienne comme l'illustre la liste qu'il en dresse : il s'agit en effet, de le saluer, de ne pas le retenir trop longuement dans les conversations, de lui rendre visite s'il est malade, de le consoler aux jours où le deuil le touche, de lui pardonner ses fautes et ses défauts, de ne point restreindre l'accès à sa résidence, de le secourir s'il est terrassé par l'épreuve, etc. et « ceci en surcroît à l'ensemble des droits que nous avons invoqués en

[68] *Ibid*., K.15, B.3, pp. 630-653.
[69] *Ibid*., K.15, B.3., h.2, pp. 653-657.
[70] *Ibid*., K.15, B.3., h.2, p. 653.
[71] *Ibid*., K.15, B.3., h.2, p. 654.
[72] *Ibid*., K.15, B.3., h.2, p. 653.

faveur de l'ensemble des musulmans »[73]. Et al-Ġazālī de citer un nombre conséquent de *ḥadīṯs* afin de confirmer la conformité de son propos avec la *Sunna* du Prophète[74]. Dans plusieurs des dits rapportés, il est fait mention explicite des juifs où il est rappelé l'importance de l'hospitalité et la nécessité de l'offrande à leur égard. Ainsi, par exemple, au jour où l'on dépèce un animal, il convient de commencer par en donner au voisin juif[75]. De même, aux jours de fêtes, il importe de ne pas omettre de lui offrir en guise de nourriture une part de l'animal sacrifié[76]. Ce passage de l'*Iḥyā'* indique combien la jurisprudence pour al-Ġazālī implique nécessairement une lecture contextualisée. L'ensemble des principes comportementaux que le musulman doit adopter à l'égard des juifs ne saurait s'imposer en toute situation et à tout juif. Certes, les distinctions religieuses entre voisins ne sont pas pour autant supprimées, et le voisin musulman dispose de davantage de droits que le voisin juif. Mais il est somme toute remarquable de relever que les juifs bénéficient alors de droits supérieurs aux musulmans de la cité qui n'appartiennent pas au voisinage.

Par ailleurs, dans cet esprit d'hospitalité et de convivence, al-Ġazālī autorise, dans certaines situations graves où la vie même de la cité est menacée, la présence des juifs à la prière des musulmans. Ainsi, en est-il des périodes de sécheresse et d'invocation de la pluie : « Il est préférable, s'ils le souhaitent, d'associer les *ḏimmīs* qui sont sous l'autorité musulmane à la prière. Cela ne devrait pas leur être interdit. Lorsque tous sont rassemblés dans la plaine, l'appel au début de la prière est donné et l'imam peut commencer les deux *rak'as* »[77]. Certes, la prière n'a pas lieu dans la mosquée – lieu du rassemblement des croyants musulmans –, mais dans une plaine, comme au Jour de la Résurrection. Les juifs y sont associés, ainsi que les femmes, les enfants, et même les animaux en tant qu'ils participent à la création. Les formules de *takbīr* sont remplacées par des demandes de pardon. Cette posture théologique, marquée par un esprit interreligieux peut surprendre pour un penseur orthodoxe. Sur ce point, al-Ġazālī se distingue d'al-Šāfi'ī qui ne permet pas un tel rassemblement. Notons cependant que, dans l'interprétation qu'elle donne de ce passage, Hava Lazarus-Yafeh y voit une conception anthropologique très pauvre et réductrice. En effet, selon elle, le juif est mis au même niveau que l'animal : « pour al-Ġazālī, dit-elle, l'homme

---

[73] *Ibid.*, K.15, B.3., h.2, p. 655.
[74] *Ibid.*, K.15, B.3., h.2, p. 654.
[75] *Ibid.*, K.15, B.3., h.2, p. 655.
[76] *Ibid.*, K.15, B.3., h.2, p. 656.
[77] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.4 (*Kitāb'asrār al-ṣalāt wa muhimmātuhā*), B.7, q. 4, p. 236.

c'est toujours l'homme musulman, tandis que le *ḏimmī* n'est pas un homme marqué de l'étincelle divine, mais plutôt un objet légal, similaire aux animaux et aux choses inanimées »[78]. Non seulement les écrits d'al-Ġazālī dans leur ensemble ne permettent pas de souscrire à cette analyse, mais il ne nous semble pas non plus qu'une telle conclusion puisse s'imposer à la lecture de ce passage où juifs et musulmans sont appelés à prier ensemble. Al-Ġazālī établit une hiérarchie entre les créatures. Mais cela ne signifie pas qu'il réduit le juif au rang de l'animal. Dans l'adversité, les sujets protégés qui vivent et habitent en terre d'islam, qui sont donc voisins de musulmans et qui croient en un Dieu unique, sont donc invités à participer à la supplique de la cité. Quant à la présence des animaux dans ce rassemblement, elle est surtout riche d'enseignement sur la place qu'occupe l'animal dans la théologie d'al-Ġazālī. Bien que non-humain, il n'en est pas moins une créature, qui à défaut de pouvoir adorer Dieu, est un être vivant animé, marqué de l'empreinte divine. Par ailleurs, l'anthropologie de l'*Iḥyā'* dans son ensemble ne saurait autoriser un tel réductionnisme. Al-Ġazālī, en effet, y décrit l'homme comme un composé de pulsions (*qiwā*) et d'instincts (*ġarā'iz*)[79], doué d'une raison (*'aql*) ce qui le distingue précisément de l'animal et lui permet de connaître Dieu, de pénétrer la réalité profonde des choses (*ḥaqā'iq al-'umūr*)[80]. Certes, il existe différents degrés psychologiques et spirituels au sein de la nature humaine[81], mais précisément, comme al-Ġazālī le souligne explicitement dans le *Miškat al-anwār*, on ne peut exclure les juifs d'une certaine connaissance de Dieu. « Ceci est le tort des esprits faibles (*hāḏihi 'ādāt ḍu'afā' al-'uqūl*) », écrit al-Ġazālī dans *Al-munqiḏ min al-ḍalāl*, « qui ne reconnaissent la vérité que dans la bouche de certains hommes au lieu de reconnaître les hommes lorsqu'ils disent la vérité (*ya'rifūna al-ḥaqqa bi al-riğāl, lā al-rağāla bi al-ḥaqq* »[82]. Plus encore, pour al-Ġazālī, au-delà du contenu de la foi, la croyance des juifs est exemplaire et sa nature se rapproche de celle des musulmans. Contrairement aux chrétiens et aux innovateurs, les juifs en effet ont une croyance ferme « dans l'ardeur de la détermination (*šidda al-taṣmīm*) »[83],

---

[78] Hava Lazarus-Yafeh, « Jews and Christians in the Writings of al-Ghazzālī » dans *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem, The Hebrew University, 1975, p. 446.
[79] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K. 36 (*Kitāb al-maḥabba wa al-šawq wa al-uns wa al-riḍā'*), p. 1665 [traduction française : *Revivification des Sciences de La Religion*. Le Livre de l'Amour, traduction d'Antoine Moussali, Alif-Lyon, Ennour-Paris, 1985, p. 67].
[80] *Ibid*., p. 67 (fr.), p. 1665 (ar.).
[81] *Ibid*., p. 71 (fr.), p. 1666 (ar.).
[82] Al-Ġazālī, *Al-munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit.*, p. 81 (fr.), p. 25 (ar.).
[83] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aqā'id*), f.4, m.2, p. 141.

et comme pour les musulmans, ni la menace ni l'argumentation ne sauraient en ébranler la certitude.

III. Statut juridique de la Torah

Le statut juridique des livres révélés est une question classique de jurisprudence islamique (*fiqh*). Dans sa relation d'avec les juifs, nous avons vu qu'al-Ġazālī n'a pas jugé bon de leur prouver la possibilité de l'abrogation de la Torah par le Coran en recourant à leur Ecriture. L'abrogation de la Torah s'impose par la révélation coranique puisque le Prophète de l'islam est, selon la formule traditionnelle, « le Sceau des Prophètes, venu abroger (*nāsiḫ*) les lois juives, chrétiennes et sabéennes qui l'ont précédé »[84]. De même, dans *Al-Iqtiṣād fī al-i'tiqād* et contrairement à al-Bāqillānī, al-Ġazālī ne propose aucune exégèse alternative à l'interprétation que les juifs donnent de leur écriture. D'une manière générale, la Torah n'intéresse pas al-Ġazālī. Certes, dans l'*Iḥyā'*, on en trouve parfois quelques citations, mais outre le fait qu'elles sont peu nombreuses, elles sont aussi très approximatives[85]. Nous sommes bien loin de la rigueur exégétique avec laquelle il aborde l'Evangile de Jean dans la *Réfutation de la divinité de Jésus Christ*[86]. Il y a là l'indice d'une réelle distance critique à l'égard des Ecritures des juifs. La Torah ayant été abrogée, il n'est pas nécessaire de l'étudier. Pour autant, en tant que praticien et théoricien du droit, al-Ġazālī n'a pas manqué de s'interroger sur la valeur juridique de ces écritures. Car au-delà du peu d'intérêt qu'il y manifeste, il s'agit fondamentalement de justifier sa posture juridique.

Dans un de ses derniers ouvrages de jurisprudence, le *Kitāb al-Mustaṣfā*[87], ouvrage majeur qui se présente comme le parachèvement de sa théorie de l'ordre légal[88] et où il traite précisément des fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*), al-Ġazālī pose la question de la valeur et du statut juridique que l'on doit accréditer aux lois antérieures à la révélation coranique, et tout particulièrement, celles de la Torah et des Psaumes. Sont-elles une des sources de la Loi ? Ces livres ont-ils été abrogés en

[84] *Ibid.*, f.3, r.3, p. 133.
[85] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.7, p. 79.
[86] Al-Ghazali, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les évangiles*, présentation et traduction d'après Robert Chidiac, Paris, PUF, 1939 (ar. et fr.).
[87] Ouvrage écrit à la fin de sa vie, probablement achevé vers 1109 : Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazālī (Algazel)*, édité et mis à jour par Michel Allard, Beyrouth, 1959, pp. 73-75, n° 59 et 'Abdurraḥmân Badawi, *Les œuvres d'al-Ghazâlî*, Etude bibliographique, Le Caire, 1961. Nous avons eu recours à l'édition de Boulaq, impression Beyrouth, 1997.
[88] Henri Laoust, *La politique de Ġazālī*, Paris, Paul Geuthner, 1970, p. 152.

raison de leur falsification (*taḥrīf*) ou en raison de la pédagogie divine ? La loi donnée aux juifs est-elle abrogée dans son ensemble ou peut-on y recourir pour éclairer une question qui ne serait pas explicitement traitée dans le Coran ou la Sunna du Prophète ? A ces questions au demeurant incontournables pour un ouvrage d'*uṣūl al-fiqh*, al-Ġazālī répond sans ambages : aux fondements du *fiqh*, se trouvent le Coran, la Sunna, le consensus de la communauté (*iğmā'*) et la raison en tant que principe de cohérence (*istiṣḥāb*). Telles sont les quatre sources fondamentales. Dans une présentation dialectique typique de ses ouvrages de jurisprudence, il relève cependant que d'autres sources sont invoquées par la tradition musulmane : les dits des Compagnons, le recours au principe de l'*istiḥsān*, – adoption d'une règle en raison de la beauté que le docteur de la Loi lui trouve, principe admis par Abū Ḥanīfa –, celle de l'*iṣtislāḥ* – recours à une règle suite à l'utilité qu'elle procure pour la communauté –, et les lois révélées antérieures à l'islam. Pour al-Ġazālī cependant, il s'agit de sources imaginaires (*mawhūma*). Pour autant, l'usage de la Torah par les musulmans est sujet à discussion, à l'exemple du problème qu'il formule dans le *Kitāb al-Mustaṣfā* : avant l'exercice de sa mission, Muḥammad suivait-il une loi révélée à l'un des prophètes ? D'aucuns l'affirment, écrit al-Ġazālī, mais d'autres infirment rigoureusement la thèse[89]. Certains pensent qu'il s'agissait de la Loi de Noé, d'autres de celle d'Abraham ou de Moïse ou encore de Jésus. Al-Ġazālī remarque que, sur le plan de la raison, chacune de ces options est envisageable, mais l'évidence n'est pas acquise et l'on ne peut trancher de manière définitive sur la question du culte et de la Loi que suivait Muḥammad avant qu'il ne reçut la révélation[90].

Autre interrogation, plus déterminante aux yeux d'al-Ġazālī : « Est-ce que Muḥammad suivait la loi de Moïse au commencement et au cours de sa mission ? »[91]. *Primo*, al-Ġazālī relève que dans le Coran, il n'est jamais fait référence à une loi de la Torah. *Secundo*, Muḥammad dans son enseignement et son explicitation de la Parole n'y fait jamais mention. *Tertio*, selon plusieurs traditions, Muḥammad disait de Moïse que « s'il était encore en vie, il ne manquerait pas de le suivre »[92]. *Quarto*, et c'est sans doute l'argument majeur qu'il rapporte, si

[89] Al-Ġazālī, *al-Mustaṣfa*, édition Boulaq, Beyrouth, Al-Resalah, Vol.1, 1997, p. 391. Dans la perspective de penseurs hanbalites, la mission de Muḥammad ayant commencé au jour même où Dieu a insufflé son âme, Muḥammad ne suivait que la loi coranique : Abū Bakr Al-Āğurrī (360/970), *Kitāb al-šarī'a*, édité par Muḥammad Ḥamid al-Fīqī, Le Caire, 1999, §. 416-426 ; 431-439.
[90] Al-Ġazālī, *al-Mustaṣfa*, *op. cit*., p. 391.
[91] *Ibid*., p. 393.
[92] *Ibid*., pp. 394-395.

Muḥammad suivait une loi antérieure, fût-ce de manière partielle, il conviendrait de l'étudier comme on étudie le Coran et la Sunna. Cette étude relèverait d'un « devoir obligatoire pour la communauté (*farḍ kifāya*) »[93]. Dans les différences d'opinion entre les compagnons, le recours à la Torah se serait imposé. Or, remarque al-Ġazālī, il ne l'a point été. *In fine*, le Coran lui-même a abrogé la Torah. Le livre des juifs ne saurait donc constituer un des fondements du *fiqh*. Pour autant, à cette formulation sans réserve qui justifie et éclaire son non-recours à la Torah, il convient de remarquer l'usage ġazālien d'histoires rapportées par les juifs, et notamment dans le cadre de la science des relations (*'ilm al-mu'āmalat*). Il importe aussi de relever ce propos de Šaqīq Balḫī[94] mentionné à plusieurs reprises par al-Ġazālī, sans qu'il ne le démente ou le rejette : « J'ai examiné la Torah, les Psaumes, l'Evangile et le Coran, et j'y ai trouvé tout le bien et toute la vie spirituelle, dans leur diversité »[95]. Même si elle a été abrogée, la Révélation est fondamentalement une guidance, un chemin de lumière, une voie qui attise dans le cœur du croyant son adoration pour Dieu, et exhorte à rejeter tout ce qui n'est pas Dieu. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre et interpréter le recours aux *isrā'īliyyāt*.

IV. Les *isrā'īliyyāt*, des récits exemplaires

On appelle *isrā'īliyyat* les histoires véhiculées par les gens du Livre (*ahl al-kitāb*) et rapportées sous forme de dits. Il s'agit de récits souvent apocryphes, liés à la sagesse rabbinique et que l'on rattache le plus souvent aux anciens Banū Isrā'īl. On en trouve de nombreuses formulations dans les livres de *nawādir*. Cependant, dans les discussions quotidiennes avec les juifs, le *ḥadīṯ* est particulièrement circonspect et l'attitude recommandée se résume à cette parole transmise par Abū Hurayra : « N'ajoutez pas foi [aux allégations des] gens du Livre et ne les accusez pas de mensonge ; dites : nous croyons en Dieu et dans la révélation »[96]. Selon le *ḥadīṯ*, les enseignements des gens du Livre ne sont d'aucune utilité pour le croyant à qui a été donnée la dernière révélation. Une admonestation d'Ibn 'Abbās, que cite Buḫārī à maintes reprises, est sur ce point significative : « Assemblée des musulmans, comment pouvez-vous interroger les gens du Livre alors que le vôtre,

[93] *Ibid*., p. 395.

[94] Šaqīq al-Balḫī (m. 809-810) est un ascète et spirituel du Kjhorassan. Disciple d'Ibrāhīm Ibn Aḏam, il prônait la pauvreté et la remise confiante à Dieu (*tawakkul*).

[95] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit*., K.1, B.6, p. 81 et Al-Ġazālī, *Lettre au disciple* (*ayyuhā 'l-walad*), *op. cit*., p. 30 (fr.), p. 31 (ar.).

[96] Buḫarī, *Šahāda* 29, I, 162.

révélé au prophète de Dieu, est le plus récent des messages de Dieu ; il est pur, alors que Dieu vous a appris que les gens du Livre ont changé ce que Dieu a écrit et altéré le livre de leur main, en disant : ‘il vient de Dieu’ afin d’en tirer un léger profit. La science que vous avez obtenue ne vous empêche-t-elle pas de les interroger ? »[97]. S’il est donc recommandé de ne pas questionner oralement les gens du Livre, il est interdit de recourir à leurs écritures et de les confronter avec le Coran. La tradition prophétique n’accorde clairement aucune autorité aux écritures des scripturaires : « ‘Umar Ibn al-Ḫaṭṭāb se présenta un jour chez le prophète avec un livre qu’il avait reçu d’un des gens du Livre. L’ayant parcouru, le prophète dit, irrité : ‘Voulez-vous vous ruer à votre perte, fils d’al-Ḫaṭṭāb ? Par Dieu, je vous ai apporté [la révélation] blanche et pure. Ne les interrogez sur rien, de peur de les accuser de mensonge quand ils disent vrai et d’ajouter foi à leurs dires alors qu’ils mentent. Par Dieu, si Moïse était en vie, il ne pourrait faire autrement que de me suivre’ »[98]. Cette méfiance à l’égard des juifs trouve une synthèse sous la plume de Ṭabarī dans son Commentaire coranique : le Coran avertit les musulmans de l’imposture des juifs. Il recommande de ne pas recourir à leurs avis, de ne point les consulter sur quelque affaire relative à la religion, et de ne point s’attarder à écouter leurs calomnies contre la vérité[99].

On comprend pourquoi les *isrā’īliyyat* ont dans l’islam une connotation souvent négative. Non que rien de vrai ne puisse sortir de la bouche d’un juif, mais il s’y mêle si souvent l’erreur, que le musulman finirait par s’égarer en écoutant sa parole. Par ailleurs, l’image même du juif est marquée par un certain nombre de préjugés. Ainsi, dans le Livre 15[ème] de l’*Iḥyā’*, le juif apparaît comme un symbole de la ruse et de la malhonnêteté[100]. Les écrits d’al-Ġazālī se font parfois l’écho de cette image dans le simple passage d’une démonstration philosophique. Dans son essai de logique *La Balance Juste* (*Qistās al-mustaqīm*) – retranscription d’un dialogue avec un partisan de la doctrine des ismaélites talimites – al-Ġazālī définit et illustre le principe logique de déduction en montrant pourquoi le Coran dit du juif qu’il ne peut être un ami de Dieu[101]. Le raisonnement est le suivant : l’ami désire rencontrer celui qu’il aime ; or, les juifs ne souhaitent pas mourir en raison des biens qu’ils ont accumulés ; on peut donc en déduire qu’ils ne sont pas amis de Dieu. En effet, « le désir de la rencontre est attribut d’ami et est nié du juif ; ainsi, ami et juif seront différents, du fait que le premier est nié du

[97] Buḫarī, II, 162-163 ; *I‘tiṣām* 25 (IV, 441) ; *Tawḥīd* 42 (IV, 489-490).
[98] Buḫarī, IV, 441-495.
[99] Ṭabarī, *Tafsīr* V, 70 sur Coran IV, 45.
[100] Al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.15, B.3., h.2, p. 646.
[101] Allusion à S. 62, 6-7.

second : l'ami ne sera pas le juif ni le juif ami de Dieu »[102]. Selon la méthode du *Qistās*, al-Ġazālī s'appuie sur des versets coraniques pour justifier l'islamité de la logique qu'il défend. Cependant, de la même manière que l'on ne peut réduire l'image du juif dans le Coran au verset 62, 6-7, de même, on ne peut restreindre le regard ġazālien sur le juif à ce passage. A cet égard, l'*Iḥyā'* invite très nettement à d'autres perspectives. Si envers les pratiques juives, le principe des recommandations du *ḥadīṯ* est celui de la distinction – les musulmans sont invités à se distinguer des juifs en s'appliquant à ne point les imiter et, au contraire, à prendre le revers de leur manière d'être[103] et cette recommandation englobe la vie quotidienne dans ses dimensions éthique, sexuelle, spirituelle[104] – les *isrā'īliyyāt* sont au contraire l'occasion de donner les juifs en exemple. En ce sens, contrairement à Hava Lazarus-Yafeh, nous ne pensons pas que le passage cité du livre 15ème de l'*Iḥyā'* soit représentatif de l'image du juif véhiculée dans l'*Iḥyā'*[105]. Bien au contraire, le recours d'al-Ġazālī aux récits et légendes des juifs, transmis par les compagnons du Prophète ou par les juifs convertis, dessinent les contours d'un homme à la personnalité et au caractère complexe, parfois pieux et vertueux, parfois infidèle et rebelle. Là encore, il n'y a pas un juif mais des juifs. De plus, fondamentalement, les *isrā'īliyyāt* ne sont pas des récits antisémites. Destinées à la communauté musulmane, ces histoires légendaires ont pour vocation d'être cause exemplaire, souvent en raison du bon caractère et de la vertu religieuse de leurs protagonistes. Ainsi, al-Ġazālī se réfère-t-il à l'attitude des juifs et des chrétiens cités en exemple dans leur élan à se rendre à la prière le samedi et le dimanche, alors que les musulmans ne cessent d'arriver en retard à la Mosquée[106]. De même, il cite le cas d'un esclave qui repoussa les avances d'une femme qu'il était

[102] Al-Ghazālī, *La Balance Juste ou la connaissance rationnelle chez Ghazali*, étude, introduction et traduction du *Qistâs al-mustaqîm*, par Victor Chelchot, Paris Iqra, 1998 [réédition], p. 141.
[103] « En sortant de ses appartements, le prophète trouva des Ansār dont les barbes étaient blanches. Il leur dit : 'Assemblée des Ansār, teignez-vous en rouge ou en jaune, et faites à l'encontre des gens du Livre' ». dans *Musnad*, V, 264 [d'après Abū 'Amāma]. Cette recommandation se trouve aussi *Musnad* I, 165 ; II, 261, 356, 499 et Ibn Sa'd, III, 1, 135, 27, Muslim VI, 155 ; Tirmiḏī, I, 325, Ibn Māğa, *Sunan*, II, 199.
[104] Ainsi, les menstrues, contrairement au judaïsme, ne conditionnent pas la licéité de l'acte sexuel. La plupart des commentateurs voient dans le verset S. 2, 222-223 « entrez dans votre champ comme vous voulez », l'indice de cette autorisation.
[105] Hava Lazarus-Yafeh, « Jews and Christians in the Writings of al-Ghazzālī », *op. cit.*, p. 454.
[106] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.4 (*Kitāb'asrār al-ṣalāt wa muhimmātuhā*), B.5, b.3, r.4, p. 217.

venu chercher afin qu'elle épousât son maître. Dieu bénit sa piété (*taqwā*) et il fut prophète en Israël[107].

Les *isrā'īliyyāt* illustrent donc les vertus que doit acquérir tout croyant pour mettre ses pas sur le chemin du Paradis. En citant les juifs comme exemple, al-Ġazālī n'indique-t-il pas que les juifs ont déjà leurs pas dans ce chemin ? Ainsi, à propos du repentir, il doit s'imposer à tout homme, en toute circonstance. Cette nécessité relève de l'éthique et du théologique. De l'éthique, car seul celui qui est en mesure de se repentir de ses péchés s'éloigne de la passion et de la colère et parachève ainsi sa raison. Du théologique, car « le repentir consiste à revenir du chemin qui éloignait de Dieu et rapprochait du Diable »[108]. Or, il arrive que ce soit par la fraternité et l'amitié de ses coreligionnaires que le croyant puisse abandonner son péché et s'en revenir à une vie de prière et d'adoration. Pour illustrer la beauté, la grandeur et la noblesse de l'amitié comme cause du repentir, al-Ġazālī rapporte l'histoire de deux frères juifs, retirés dans une montagne pour s'adonner pleinement à prier. Alors que l'un d'eux s'était rendu dans la plaine pour acheter de quoi se sustenter, il se retira auprès d'une prostituée qui avait attiré son regard. Couvert de honte, il n'osait revenir vers son frère qui, inquiet, s'en était allé le chercher. Descendu dans la localité, il finit par le trouver, assis près de cette femme. « Il le prit alors dans ses bras et le couvrit de ses baisers, mais son frère, rongé par la honte, fit comme s'il ne le connaissait pas. Il lui dit alors : 'Ô mon frère, j'ai eu connaissance de ton histoire et sache que tu ne m'as jamais été aussi cher qu'en ce jour'. Et son frère, comprenant qu'il n'était pas méprisé, se leva et partit avec lui »[109]. De cette histoire, caractéristique des nombreuses *isrā'īliyyāt* de l'*Iḥyā'*, nous pouvons retenir plusieurs enseignements : *primo*, comme nous l'avons dit, al-Ġazālī n'y expose pas une figure type du juif. Sa plume, ses descriptions, ses analyses ne sont jamais caricaturales. Fin connaisseur de l'âme humaine, il n'enferme pas les juifs dans une catégorie psychologique et spirituelle. Encore une fois, il n'y a pas un juif, mais des juifs, et les qualités éthiques et religieuses ne leur sont pas inaccessibles. *Secundo*, les *isrā'īliyyāt* sont des récits exemplaires, autrement dit, la figure du juif dans ces récits de légendes, loin d'être un symbole négatif, est au contraire une lumière donnée aux musulmans. De même que tout n'est pas faux dans la foi d'un juif et que leurs croyances sont traversées par la vérité, de même, leur comportement est un exemple et modèle pour la communauté musulmane. *Tertio*, les *isrā'īliyyāt*

---

[107] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.31(*Kitāb al-tawba*), r.4, n.2, p. 1383.
[108] *Ibid.*, r.1, p. 1335.
[109] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.15, B.2, h.5, p. 619.

illustrent l'anthropologie, la psychologie, et la théologie d'al-Ġazālī. Elles illustrent les thèses qu'il défend. Or, ces récits juifs côtoient ceux des compagnons des Prophètes ou des *ḥadīṯs* prophétiques. Tous jouent la même fonction argumentative. Si la Torah ne saurait constituer aux yeux d'al-Ġazālī une source pour la jurisprudence (*fiqh*), force est de constater que les *isrā'īliyyāt* constituent une source pour la science des relations (*'ilm al-mu'āmalat*). *Quarto*, les *isrā'īliyyāt* sont aussi convoquées par al-Ġazālī pour justifier des postures théologiques plus hétérodoxes, à l'instar du récit afférent à la prière de conjuration (*munāšada*). En effet, pour al-Ġazālī, cette prière a le pouvoir d'influer sur l'action de Dieu[110]. L'idée s'inscrit en opposition avec une doctrine prédéterministe. Ainsi, al-Ġazālī rapporte-t-il ce dit de Sa'īd b. Jubayr : « A l'époque d'un roi des enfants d'Israël, le peuple souffrait de la sécheresse. Ils prièrent pour obtenir la pluie. Puis, le roi, s'adressant aux enfants d'Israël, fit cette prière : 'O Seigneur, envoie-nous (*samā'*) la pluie ou bien nous te tourmenterons'. L'un d'eux demanda : 'Comment peux-tu le tourmenter puisqu'il est dans les hauteurs du ciel ?'. Le roi fit cette réponse : 'Je tuerai ses amis (*awliyā'*) et ceux qui lui obéissent. Ce sera un tourment pour Lui'. Et Dieu envoya la pluie sur les juifs ».

Le regard qu'al-Ġazālī porte sur les juifs dans l'*Iḥyā'* ne peut se réduire à une maxime ou à un avis. L'usage des *isrā'īliyyāt* permet de dessiner le portrait d'un homme subtile et profond au contact duquel le musulman peut s'enrichir. Pour autant, le juif reste un égaré. Il importe pour al-Ġazālī de prier pour lui, mais non d'invoquer la miséricorde divine. Pour les juifs, en effet, il faut demander la guidance afin qu'ils retrouvent le chemin de la voie droite[111]. Al-Ġazālī rapporte d'après al-Aš'arī que les juifs s'efforçaient d'éternuer en présence du Prophète afin qu'il invoquât sur eux la miséricorde divine, mais il leur disait : « que Dieu vous guide »[112]. Selon le critère décisif défini par al-Ġazālī pour déterminer la nature de la mécréance (*kufr*), les juifs, en tant qu'ils nient la mission du Prophète Muḥammad, relèvent de cette catégorie. *Ḏimmī-s* certes ils le sont quand ils vivent en terre d'islam, mais *kuffār* (mécréants) ils le demeurent aussi :

> J'affirme donc : l'incroyance, c'est taxer de mensonge le Messager (*takḏību al-rasūl*), que Dieu le bénisse, au sujet de quelque chose qu'il a révélé (*fī šay'in mimmā ǧā'a bihi*) ; au contraire, la foi est l'attestation de véridicité au sujet de tout ce qu'il a révélé (*al-'īmān taṣdīquhu fī ǧamī'i mā ǧā'a bihi)*. Par

---

[110] Ignaz Goldziher, « Zauberelemente im islamischen Gebiet », dans *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, I, 1906, pp. 304-308.
[111] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.15, B.3, h.1, p. 646.
[112] *Ibid.*, p. 646.

> conséquent, le Juif et le chrétien sont incroyants parce qu'ils accusent le Messager, que Dieu le bénisse, de mensonge (…) L'incroyance est définie par un statut légal (*ḥukm šar'ī*) comme l'esclavage et la liberté, par exemple ; statut dont la signification est de rendre licite la mise à mort du coupable (*ibāḥatu al-dami*) ; elle expose aussi au châtiment du feu éternel. La définition de l'incroyance est donc légale ; soit à l'aide d'un texte juridique, soit par raisonnement analogique à partir d'un texte. Or, des textes juridiques concernant les Juifs et les chrétiens existent.[113]

A lire ces passages d'al-Ġazālī, il semblerait que la miséricorde de Dieu ne soit accordée qu'aux seuls croyants. Les juifs, en tant que mécréants, ne peuvent bénéficier de sa grâce et sont condamnés au feu éternel. Mais qu'en est-il précisément du salut des juifs dans la pensée d'al-Ġazālī ?

V. Le salut des juifs

L'eschatologie d'al-Ġazālī est subtile. Citant *ḥadīṯs* et versets coraniques, sa position semble fluctuer selon les traités de l'*Iḥyā'* et les sujets abordés. Impossible donc de réduire la vision d'al-Ġazālī à l'extrait d'un de ses ouvrages, et c'est cette ambivalence théologique que nous voudrions souligner, suggérant par là même une théologie ouverte à la possibilité du salut pour les juifs. Ainsi, dans le *Livre du repentir*, al-Ġazālī rapporte le récit d'un messager d'Israël qui commit un péché. Dieu lui révéla alors cette admonestation : « Par Ma puissance, si tu commets à nouveau le péché, Je t'affligerai ». Le messager dit alors : « 'Ô mon Dieu ! Toi, Tu es Toi et moi, je suis moi. Par Ta puissance, si Tu ne me protèges pas, je succomberai de nouveau au péché' et Dieu le Très-Haut, le protégea »[114]. Chaque récit n'est jamais anodin. Outre la morale ou la leçon qu'il comporte, l'enseignement est aussi à rechercher dans le choix des protagonistes. Or, cette histoire, en mettant en scène le dialogue entre Dieu et un juif, suggère que la grâce dépasse les frontières de l'islam et que Dieu accorde au juif suppliant sa protection bien qu'il soit mécréant. Si telle n'était pas la conviction d'al-Ġazālī il ne se réfèrerait pas à un tel récit pour illustrer sa théologie du repentir, mais il rapporterait une parole de Muḥammad, ou celle d'un de ses compagnons, ou encore celle d'un des maîtres spirituels de l'islam. Or, comme nous l'avons vu, le récit a valeur de fondement. Non seulement il illustre et confirme la véracité de la thèse théologique défendue, mais plus encore, il la fonde. De cette histoire, retenons donc que la grâce divine se répand

[113] Al-Ġazālī, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, *op. cit.*, pp. 38, 40 (fr.), pp. 39, 41 (ar.).
[114] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), r.1, p. 1341.

sur les musulmans comme sur les juifs. La prière du juif est écoutée et exaucée. Dieu entend, Dieu écoute, Dieu protège les musulmans autant que les juifs qui l'invoquent et quémandent le secours de sa protection. Cette protection dans sa dimension éthique, morale, spirituelle est bien celle qui sauve du feu de l'enfer. Mais l'on ne saurait réduire la pensée d'al-Ġazālī sur le salut des juifs à la citation d'un simple récit juif. Le salut nécessite un certain nombre de conditions. La question est donc de savoir s'il reconnaît la possibilité pour les juifs de les remplir.

Parmi les conditions mentionnées par al-Ġazālī se trouve en première instance celle du repentir. Elle est une condition nécessaire pour aller à Dieu. La question est donc de savoir si le repentir que Dieu agrée peut provenir d'un juif ? Dans le *Kitāb al-tawba* que nous avons précédemment cité, al-Ġazālī dit de Dieu qu'il accepte et accueille tout homme dès lors qu'il a le cœur repentant[115]. Tout homme ? S'agit-il seulement de l'homme musulman ou bel et bien de toute personne du genre humain ? L'exemple donné par al-Ġazālī est une fois de plus significatif et une fois encore, il ne permet pas de souscrire à la thèse selon laquelle l'homme pour al-Ġazālī est toujours le musulman. Dans l'histoire qu'il rapporte, il est question en effet d'un juif qui décide de revenir à Dieu après s'en être non seulement détourné, mais l'avoir aussi explicitement rejeté :

> On rapporte que vivait parmi le peuple d'Israël un jeune homme qui avait adoré Dieu le Très-Haut vingt ans durant puis l'avait courroucé vingt autres années. Un jour, il se regarda dans le miroir et vit des poils blancs dans sa barbe. Il en fut accablé et dit : « O mon Dieu ! Je me suis soumis à Toi vingt années durant, puis je T'ai désobéi vingt autres années. Si je reviens à Toi, m'accepteras-tu ? » C'est alors qu'il entendit dire sans voir personne : « tu Nous as aimé et Nous t'avons aimé ; tu Nous as délaissé et Nous t'avons délaissé ; tu Nous as courroucé et Nous t'avons négligé, si tu reviens à Nous, Nous t'accepterons ».[116]

De ce récit, nous pouvons retenir deux enseignements : *primo*, l'adoration d'un juif a théologiquement parlant valeur d'adoration. Elle est pour Dieu considérée comme un acte d'amour et à l'amour d'une créature pour Lui, Dieu répond par l'amour : je t'ai aimé. Cette adoration est accomplie par un juif et non par un musulman. Si elle ne répond pas formellement parlant à l'adoration musulmane, elle en partage l'esprit et donc la valeur. *Secundo*, au jour de son retour à Dieu, alors que ce juif est au milieu de sa vie, Dieu agrée sa conversion. Or, cette conversion est spirituelle et non religieuse au sens où il s'agit d'une conversion du cœur

---

[115] *Ibid.*
[116] *Ibid.*, K.31, r.1, p. 1342.

et non de la conversion à l'islam. Le juif de cette histoire ne devient pas musulman, mais son repentir est accueilli par Dieu comme il le serait pour un musulman. Une fois de plus, la possibilité du salut pour un juif peut donc se déduire de la méthodologie déployée dans l'*Iḥyā'* et des références citées. Certes, al-Ġazālī ne dit pas explicitement que les juifs peuvent être sauvés, mais le salut individuel d'un juif y est clairement affirmé à la lumière des récits sur lesquels il s'appuie.

Au-delà des *isrā'īliyyāt* citées, son *Fayṣal al-tafriqa bayna al-islām wa al-zandaqa* (*Le critère de distinction entre l'islam et l'hérésie*) constitue une référence incontournable en raison des questions eschatologiques abordées[117]. Dans cet ouvrage théologico-jurisprudentiel, al-Ġazālī s'interroge sur les habitants de l'enfer. Selon un *ḥadīṯ*, l'enfer est la destinée de l'homme, à l'exception rare de ceux qui sont sans péché[118], la mécréance (*kufr*) dont al-Ġazālī accuse les juifs, étant le plus grand des péchés[119]. Cependant, pour al-Ġazālī, si l'authenticité de ce *ḥadīṯ* ne fait aucun doute, il ne signifie pas la damnation éternelle. Tout pécheur mérite l'enfer, mais il peut l'éviter par l'intercession. Sur ce point, remarque-t-il, nombre de *ḥadīṯ* indiquent l'infinie miséricorde divine[120]. Parmi ceux-ci, il convient de relever celui rapporté par 'Ā'iša et qui figure dans le *Ṣaḥīḥ* de Buḫārī :

> Une nuit, je perdis de vue le prophète : je me mis à sa recherche et le trouvai priant dans une petite salle ; je vis alors trois lumières sur sa tête. Lorsqu'il eut terminé sa prière, il demanda : « qui est là ? » Je répondis : « C'est moi, ô Messager de Dieu ». Il me dit alors : « As-tu vu les trois lumières ? » Je répondis : « Oui, ô Messager de Dieu ». Il dit : « Dans la première lumière un messager m'a été envoyé par Dieu et m'a fait une heureuse annonce que Dieu accordera le paradis à soixante-dix mille personnes de ma communauté sans reddition de comptes ni châtiment. Puis est venu vers moi, dans la seconde lumière, un messager de mon Dieu qui m'a fait une heureuse annonce : Dieu accordera le paradis pour chacune des soixante-dix mille personnes, à soixante-dix mille autres de ma communauté, sans reddition de comptes ni châtiment.

[117] L'enjeu eschatologique de cet ouvrage a été relevé dans l'article de Martin Whittingham : Martin Whittingham, « Al-Ghazālī on Jews and Christians », dans Barbara Roggema, Marcel Poorthuis, Pim Valkenberg (eds.), *The Three Rings*, Textual studies in the historical trialogue of Judaism, Christianity and Islam, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series, Volume XI, Leuven, Peeters, 2005, pp. 203-216.

[118] Al-Ġazālī rapporte le *ḥadīṯ* suivant : « Dieu dira à Ādam : 'Ô Ādam, le Jour du jugement un certain nombre de personnes parmi ta descendance verront leur résurrection en enfer !' Il demandera : 'Ô Dieu quel est ce nombre ?' Dieu lui répondra : 'Parmi chaque millier, neuf cent quatre-vingt-dix-neuf personnes' » cité par Imām Buḫārī, t.2, p. 1032.

[119] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), r.2, p. 1347.

[120] Al-Ġazālī, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, p. 98 (fr.), p. 99 (ar.).

> Enfin, dans la troisième lumière, un messager de mon Dieu est venu vers moi et m'a fait une heureuse annonce que Dieu accordera le paradis, pour chaque personne de ces soixante-dix mille supplémentaires, soixante-dix mille autres sans reddition de comptes, ni châtiment ». Je lui répondis : « Ô Messager de Dieu, ta communauté n'atteint pas ce nombre'. Il me répondit alors : « Les bédouins qui n'observent pas le jeûne et ne prient pas le complèteront ».[121]

Fort de ce *ḥadīṯ*, al-Ġazālī suggère que même le bédouin, polythéiste de surcroît, peut être sauvé par la miséricorde divine. Celle-ci ne se limitant pas aux frontières de l'islam, mais revêtant une dimension universelle : « Sache que la primauté et l'universalité de la miséricorde divine (*sabqu al-raḥmati wa al-raḥma šumūluha*) ont été révélées aux gens clairvoyants par des signes et des dévoilements mystiques, indépendamment des *ḥadīṯs* et des récits »[122]. La miséricorde divine se répand à tous les êtres. Elle ne connaît pas ici-bas de frontière religieuse, elle ne connaît pas dans l'au-delà de frontière des mondes. Certes, le salut et la miséricorde sont assurés à celui qui a la foi et qui s'acquitte des œuvres de la Loi, alors que celui qui ne possède aucune des deux est voué à la damnation absolue[123]. Mais Dieu ne retire pas sa miséricorde à celui qui est en enfer et al-Ġazālī de citer un *ḥadīṯ* : « Ma miséricorde a précédé mon courroux »[124]. Ouvrage de théologie et de jurisprudence, *Le critère de distinction* sous-tend donc la possibilité de salut pour les juifs. On trouve une autre formulation de cette « ouverture » dans les pages eschatologiques du *Livre du repentir* de l'*Iḥyā'*.

Al-Ġazālī y développe en effet une vision circulaire dans laquelle tout ce qui vient de Dieu retourne à Dieu. Certes, le mécréant doit être jugé car il a oublié Dieu et ses bienfaits[125]. Il s'expose donc à son feu, car contrairement aux animaux qui ne suivent que leurs instincts et qui ne peuvent donc être jugés en raison de la nature de leurs agissements, les hommes ont la possibilité d'accéder à la connaissance. Cette possibilité est un dépôt (*amāna*) qui leur est donné par Dieu, une lumière, un soleil, mais celui-ci a été caché par la corruptibilité de l'homme. Cependant, au jour de la mort, ce soleil se lèvera de nouveau et reviendra à son créateur. Lumineux pour les uns, enténébré pour les autres, il retournera à Dieu car il appartient à sa Majesté seigneuriale (*ḥadra*). En effet, « l'ensemble du Règne et du Royaume se nomme la Présence divine (*ḥadra*) laquelle englobe tous les êtres, car il n'y a rien dans l'être sinon Dieu et ses actes,

[121] *Ibid.*, p. 98 (fr.), p. 101 (ar.).
[122] *Ibid.*, p. 105 (fr.), p. 106 (ar.).
[123] *Ibid.*, p. 106 (fr.), p. 107 (ar.).
[124] *Ibid.*, p. 104 (fr.), p. 105 (ar.).
[125] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), r.2, p. 1357.

et son royaume et ses serviteurs sont parmi ses actes »[126]. Mais si tout homme et son dépôt de lumière retourneront à Dieu, certains auront la tête courbée, les yeux tournés vers le bas[127] : ce sont ceux qui se sont égarés du droit chemin, les ignorants. Dans ce mouvement ainsi décrit, al-Ġazālī évoque clairement le retour des ignorants à la Présence majestueuse de Dieu : ceux qui hier ont oublié et ignoré Dieu, confessent désormais l'unicité divine. Non par leur langue, mais par leur regard, puisque, délaissant les intermédiaires pour la Cause des causes, « ils ne voient désormais toute chose que par Dieu (*yarā al-umūr kullahā min Allāh*) »[128]. Ne voir qu'à travers Dieu est le parachèvement de la confession de l'unicité divine (*kamāl al-tawḥīd*). D'ignorant qu'il était, l'homme devient connaissant et confessant. Par ailleurs, al-Ġazālī appelle les sauvés (*al-nāǧūn*) ceux dont les œuvres ne justifient point de récompenses, qui méritent le supplice, et qui pourtant, en sont préservés[129]. Au vu des lumières du Coran, de la Tradition et de la réflexion et de l'inférence (*i'tibār*), le dénouement des *nāǧīn* relève pour al-Ġazālī de la certitude. Cependant, plus subtile est la connaissance de ceux qui relèvent de cette catégorie. Ici, les traditions se contredisent, et force est pour le savant de se limiter à des conjectures. Pour notre auteur,

> …il s'agit probablement (*yušbihu*) des aliénés (*maǧānīn*), des jeunes enfants de mécréants (*al-ṣibyān min al-kuffār*), des invalides (*ma'tūhīn*) et de ceux à qui n'est pas parvenu l'appel à l'Islam (*al-da'wa*) dans les contrées reculées, ayant vécu stupidement, incultes, n'ayant ni connaissance (*ma'rifa*), ni reniement (*ǧuḥūd*), ni acte d'obéissance (*ṭā'a*), ni acte de désobéissance (*ma'ṣiya*) ; pas de ressources (*wasīla*) qui les approchent, ni forfait (*ǧināyya*) qui les éloigne. Ils ne sont ni des gens du Paradis, ni des gens de l'Enfer. Au contraire, ils se situent entre le Paradis et l'Enfer, à une station placée entre les deux stations que la Loi désigne par *al-A'rāf*. [130]

Dans cette perspective, ceux à qui la prophétie n'aura pas encore été portée appartiennent à la catégorie des sauvés : il ne peut guère s'agir des juifs en terre musulmane (*ḏimmī*) – encore que se pose la question de l'ignorance invincible, les enfants des juifs ayant été éduqués dans la négation du Prophète de l'islam – mais pour le moins des juifs vivant en dehors de la demeure de l'islam (*dār al-islām*).

---

[126] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K. 21 (*Šarḥ 'aǧā'ib al-qalb*), cité par F. Jabre, *Lexique*, *op. cit.*, p. 67.

[127] Al-Ġazālī cite ici la Sourate 32, 12 : « Si tu voyais les coupables leur tête courbée devant leur Seigneur ».

[128] Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), r.2, p. 1357.

[129] *Ibid.*, r.3, p. 1358.

[130] *Ibid.*, r.3, p. 1358.

Conclusion

La pensée d'al-Ġazālī est éminemment riche. Surnommé la preuve de l'islam – Ibn Subkī, quelques deux cent cinquante ans après sa mort affirmait que « s'il y avait eu un prophète après Muḥammad, c'eût été certainement al-Ġazālī » – al-Ġazālī développe une pensée personnelle parfois surprenante par les références sur lesquelles il s'appuie, les déductions qu'il suggère, les interprétations qu'il suscite. Si l'on ne trouve pas de réflexion systématique sur les juifs, les textes cités et analysés dans cet article indiquent une pensée fondatrice de lien social entre l'islam et le judaïsme. Par ailleurs, l'anthropologie d'al-Ġazālī ne permet pas de réduire l'autre à un caractère-type, à une forme de religiosité, ni même à une croyance. De même qu'il y a des musulmans, il y a des juifs. Les *isrā'īliyyāt*, considérées parfois comme des récits sans valeur, sont une source à laquelle al-Ġazālī n'hésite pas à puiser pour fonder et légitimer certaines de ses positions, pouvant ainsi faire des juifs un modèle à suivre. Quant à sa théologie des religions, en mobilisant l'attribut divin de la miséricorde et en développant une théologie cyclique où toutes créatures retournent à Dieu, elle ouvre aux juifs la possibilité de recevoir la grâce divine et d'accéder au Paradis.